



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Folklor jako tekst w obiegu i jego potencjał konstruowania rzeczywistości

Author: Jan Kajfosz

Citation style: Kajfosz Jan. (2011). Folklor jako tekst w obiegu i jego potencjał konstruowania rzeczywistości. W: J. Hajduk-Nijakowska, T. Smolińska "Nowe konteksty badań folklorystycznych" (S. 53-77). Wrocław : Polskie Towarzystwo Ludoznawcze



Uznanie autorstwa - Bez utworów zależnych Polska - Ta licencja zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu zarówno w celach komercyjnych i niekomercyjnych, pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Jan KAJFOSZ

FOLKLOR JAKO TEKST W OBIEGU I JEGO POTENCJAŁ KONSTRUOWANIA RZECZYWISTOŚCI

Celem niniejszego tekstu jest wskazanie światotwórczego wymiaru tekstów folkloru jako tekstów obecnych w żywym społecznym obiegu, jeśli przyjąć, że podstawą twórczości folklorystycznej jest proces komunikacji, w ramach którego dochodzi do replikacji, mutacji oraz selekcji tekstów rozumianych jako reprezentacje zaszłych i wyimaginowanych zdarzeń. W trakcie transmisji mogą im być przypisywane różne modalności (np. rzeczywistość, prawdopodobieństwo, możliwość, fikcja). Tekst, który w konkretnych warunkach wytrzymuje próbę cenzury prewencyjnej¹ ukształtowanej przez wcześniejsze teksty, może się replikować w postaci różnych wariantów, osiągając w ten sposób **range systemowości**, **range tekstowego *langue***: „W twórczości ludowej relacja między dziełem a jego aktualizacją, czyli tzw. wariantami powstającymi w rezultacie kolejnych wykonań, jest analogiczna do relacji *langue i parole*. Dzieło literatury ludowej [tekst folkloru słownego – przyp. J.K.] podobnie jak *langue* jest ponadindywidualne i istnieje wyłącznie potencjalnie, jako kompleks określonych norm i tendencji, kanwa aktualnej tradycji, którą wykonawcy wypełniają indywidualną twórczością (postępując tak samo, jak postępują twórcy *parole* do *langue*)”². I dalej: „zasadnicza różnica między literaturą ludową i literaturą pisaną polega na tym, że tę pierwszą charakteryzuje orientacja na *langue*, a tę drugą orientacja na *parole*”³.

¹ Zob. P. G. Bogatyriew, R. Jakobson, *Folklor jako specyficzna forma twórczości*, przeł. A. Be-reza, „Literatura Ludowa” 1973, nr 3, s. 29–31.

² Tamże, s. 33.

³ Tamże, s. 34.

Wysoki stopień powtarzalności jednego tekstu – który może trwać tylko przez pewien czas – przekłada się na stabilność jego planu znakowo-symbolicznego⁴. Podobny tekst przekształca się w ten sposób w ponadindywidualny wzorec⁵, podczas gdy innym tekstom ewidentnie to się nie udaje. Stan repliki (powtarzalności), jaki osiągają zwycięskie teksty (*paroles*), które funkcjonują jako pryzmaty czytania oraz tworzenia następnych tekstów – można by określić mianem powtarzalności, stereotypowości czy **skonwencjonalizowania**⁶.

Pod względem funkcjonalnym folklor słowny wykazuje zatem identyczne cechy jak tekst potoczny, a więc tekst, który odtwarzany jest w środowisku swego funkcjonowania na szeroką skalę. Miara potoczności tekstu jest przy tym wprost proporcjonalna do miary powtarzalności jego formuł, topik (tematów), wątków; do powtarzalności jego struktury znaczeniowej. Tekst, który osiągnął określony stan repliki, staje się elementem językowo-kulturowego kodu (tekstowej płaszczyzny *langue*), a co za tym idzie, uzyskuje możliwość bezpośredniego konstruowania estetycznych – a w specyficznych wypadkach – również poznawczych przyzwyczajzeń panujących w danej społeczności komunikacyjnej, warunkując w ten sposób produkcję następnych tekstów, jak również ich selekcję w ramach działania cenzury przewencyjnej. Przez społeczność komunikacyjną można przy tym rozumieć tak samo szeroką rzeszę nosicieli języka i kultury, jak również specyficzne środowisko (zawodowe, społeczne, środowisko ograniczające się do jednej generacji itp.).

Za kluczowe kryterium przynależności tekstu do gatunków żywego folkloru uznać więc można kwestię jego potoczności, to, w jakim stopniu jego treść odpowiada perspektywom, przekonaniom i strategiom działania powszechnym wśród członków określonej społeczności językowo-kulturowej (albo wśród członków określonego środowiska), w ramach której dany tekst się pojawia. Chodzi o pytanie, w jakiej mierze treści zawarte w tekście zdomowione są w świadomości członków danej społeczności, w jakim stopniu są one przez nich podzielane i odtwarzane. W tym aspekcie za przypadek żywego folkloru można uznać wyłącznie tekst,

⁴ Zob. R. Sulima, *Folklorystyka jako antropologia słowa mówionego*, w: *Polonistyka w przebudowie*, t. 1, red. M. Czermińska, Kraków 2005, s. 576.

⁵ Por. S. Niebrzegowska-Bartmińska, *Wzorce tekstów ustnych w perspektywie etnolingwistycznej*, Lublin 2007, s. 43–105. R. Sulima, *Folklor i literatura*, Warszawa 1976, s. 11–12.

⁶ Por. J. Bartmiński, *Stereotypy mieszkają w języku*, *Studia etnolingwistyczne*, Lublin 2007, s. 50; P. Kowalski, *Współczesny folklor i folklorystyka. O przedmiocie poznania w dzisiejszych badaniach folklorystycznych*, Wrocław 1990, s. 119; V. Krawczyk-Wasilewska, *Współczesna wiedza o folklorze*, Warszawa 1986, s. 65–66.

który został „wprowadzony do społecznego obiegu”⁷ i nadal stanowi jego część; tekst, który jest akceptowany przez zbiorowość⁸. Jak zaznaczono, zadomowienie się tekstu w świadomości sprowadza się do bardziej lub mniej dokładnego reprodukowania jego struktur znaczeniowych, co przekłada się na jego konwencjonalny i w miarę systematyczny charakter w sensie zbliżenia do sfery *langue*.

Przy okazji należy stwierdzić, że w ścisłym związku z systemowym charakterem tekstu pozostaje jego anonimowość, która nie musi sprowadzać się wyłącznie do tego, że trudno ustalić konkretnego autora danej wypowiedzi w sensie pierwotnego nadawcy, rozumianego jako element wyjściowy nadawczo-odbiorczego łańcucha (łańcuchów). Może sprowadzać się do stwierdzenia, że hipotetycznym autorem wypowiedzi mógłby być w ramach danej społeczności komunikacyjnej w gruncie rzeczy każdy człowiek, jeśli powtórzyć za Piotrem Kowalskim, że „anonimowość – tak zawsze akcentowana w rozmaitych definicjach – w istocie sprowadza się do typowości, powtarzalności, wariantywności tekstów, które z kolei przypisane są do »scenariuszy codzienności«”⁹. Folklor, podobnie jak tekst potoczny jako taki, jest w tym znaczeniu raczej środkiem budowania *kosmosu*, a nie jego podważania czy dekonstruowania, jak ma to miejsce w literaturze, zwłaszcza w poezji wysokiej, która wyrwa słowa z utartych kontekstów i nadaje im nowe znaczenia, poruszając się czasem na granicy zrozumiałości¹⁰.

Jeśli chodzi o wariantywność tekstu folkloru, to w myśl ustaleń zapoczątkowanych przez Piotra G. Bogatyriewa i Romana Jakobsona, należałoby ją rozumieć jako synonim powtarzalności. O wariantach można bowiem mówić tylko w związku z powtarzalnością wspólnego wątku¹¹. Utożsamienie wariantywności z daleko idącą różnorodnością – które mogłoby się nasuwać na pierwszy rzut oka w porównaniu folkloru i literatury pięknej – byłoby błędem, gdyż to właśnie teksty literackie, które cechuje relatywna indywidulaność i oryginalność wypowiedzi (zorientowane na *parole*), są bardziej zróżnicowane w odniesieniu do skonwencjonalizowanych tekstów folkloru (zorientowanych na *langue*). Wariantywność może przy tym wynikać z niedoskonałości ludzkiej pamięci, może

⁷ P. G. Bogatyriew, R. Jakobson, *dz. cyt.*, s. 29.

⁸ Tamże, s. 32.

⁹ P. Kowalski, *Współczesny folklor...*, s. 119.

¹⁰ R. Barthes, *Mitologie*, przeł. A. Dziadek, Warszawa 2000, s. 266–267. Por. J. Derrida, *Texty k dekonstrukcji*, przeł. M. Petříček, Bratislava 1993, s. 11–12.

¹¹ V. Krawczyk-Wasilewska, *dz. cyt.*, s. 29.

też być wyrazem ludzkiej kreatywności, a więc poetyckiego ducha, nawet jeżeli ów duch mocniej (w porównaniu z literaturą piękną) uwarunkowany jest powszechnie podzielanym językowo-kulturowym systemem. Stwierdzenie, że tekst folkloru ma w porównaniu z tekstami literatury pięknej (albo z tekstami naukowymi) powtarzalny i powszechnie zrozumiały charakter, można zastąpić stwierdzeniem, że ma **stereotypowy**¹² albo **kliszowany charakter**¹³. Ów fakt nie przeczy bynajmniej założeniu o możliwym kreatywnym obchodzeniu się ze stylem i z kompozycją tekstu folkloru, co wynika z indywidualnych uzdolnień nadawcy – kreatywnym jednakże tylko w zasięgu, na jaki pozwala system rządzący konkretnym gatunkiem, jak również formami jego pojawiania się w określonych kontekstach życia codziennego czy świątecznego.

Tekst folkloru jest zatem odtworzeniem określonego wzorca, niemniej jednak odtworzeniem, które pod względem poetyckim może być w miarę oryginalne. Teza o kreatywnym wymiarze produkcji folklorystycznej nie kłóci się z tezą o budowaniu tekstowego *langue* w drodze odtwarzania znaczeń, gdzie treści ulegające replikacji kreują estetyczne i kognitywne przyzwyczajenia. Nawet najbardziej oryginalne wypowiedzi czy chwytły stylistyczno-kompozycyjne stosowane w twórczości folklorystycznej mogą się przyczyniać do reprodukcji konwencji. Dobrym przykładem mogą być dowcipy o policjantach funkcjonujące w obiegu w krajach byłego bloku wschodniego, wypierane przez dowcipy o blondynkach. Mogą zaskakiwać inwencją twórczą (oryginalnymi zderzeniami znaczeń), a mimo to na innym poziomie reprodukowac identyczne stereotypowe obrazy.

Gdyby zreasumować powyższe stwierdzenia i pokusić się o sprowadzenie też P. G. Bogatyriewa i R. Jakobsona – jak również wynikających z nich wniosków – do wspólnego mianownika w postaci definicji folkloru słownego, musiałaby ona wyliczać dwie cechy istotne też kategorii: po pierwsze, **systemowość** równoznaczną z konwencjonalnością czyli z powtarzalnością tekstu lub przynajmniej jego struktur znaczeniowych (zbliżenie do *langue*), po drugie, **funkcję poetycką**, jeśli zważyć na fakt, że przywoływani klasycy strukturalistycznej koncepcji folkloru, starając się znaleźć kostytutywną różnicę między folklorem słownym i literaturą piękną, zakładają, że folklor i literatura piękna są do siebie podobne właśnie ze względu na wymiar poetycki. Jeśli więc folklor słowny dzieli systemowy charakter z tekstem potocznym, funkcję poetycką zaś z literaturą piękną, można stwierdzić, że **folklor to tekst potoczny, który pełni funk-**

¹² J. Ługowska, *Ludowa bajka magiczna jako tworzywo literatury*, Wrocław 1981, s. 16.

¹³ J. Bartmiński, *Stereotypy mieszkają...*, s. 50. S. Niebrzegowska-Bartmińska, *Wzorce tekstów ustnych...*, s. 104.

cję poetycką. Pojęcie **tekstu** można przy tym rozumieć albo w sensie *stricte* językowym, albo w szerszym semiotycznym, czyli jako sekwencję znaków, co pozwala zmieścić w jego granicach również folklor muzyczny. Chodzi o to, że w semiotyce pojęcie tekstu ma dwa znaczenia: węższe znaczenie, w którym tekstem jest **sekwencja znaków językowych**, i szersze znaczenie, w którym tekstem jest **sekwencja znaków** jako takich – nie tylko językowych.

Funkcja poetycka może być oczywiście związana z różnymi płaszczyznami znaczeniowymi tekstu i może się przejawiać z różnym nasileniem¹⁴. Bardziej widoczna jest na przykład w zrytmizowanej pieśni ludowej, mniej wyrazista staje się w legendzie miejskiej czy pogłosce – które nasuwają się człowiekowi jako obiektywne odbicia rzeczywistości, czyli najwierniejsze reprezentacje samych (rzekomych) zdarzeń. Źródłem estetycznego przeżycia może być w ramach wymienionych gatunków choćby hiperbola jako jawna bądź ukryta metafora, będąca środkiem stylistycznym, a zarazem światotwórczym, który polega na wyolbrzymianiu, przesadzaniu, czyli swoście poetyckim kształtowaniu świata przedstawionego.

Trafność koncepcji folkloru P. G. Bogatyriewa i R. Jakobsona sprawdza się dalej do jego diachronicznego ujęcia. Wspomniani autorzy pośrednio stwierdzają, że tekst folkloru może z biegiem czasu utracić swój potoczny, konwencjonalny charakter, może wypaść z obiegu: „Indywidualne innowacje językowe (analogicznie w literaturze ludowej) stają się faktami społecznie istotnymi – faktami *langue* (resp. elementami dzieła literatury ludowej) – o tyle, o ile odpowiadają wymogom zbiorowości i są zgodne z prawidłowościami **ewolucji *langue*** (resp. literatury ludowej)”¹⁵. Wynika stąd, że status folkloru trzeba przyznawać tekstom zawsze od nowa, w zależności od aktualnego ich funkcjonowania i w zależności od aktualnego ich miejsca pośród reszty tekstów. Nie może on im być przyznany raz na zawsze, co znaczy, że o folklorze można mówić tylko i wyłącznie w odniesieniu do określonej społeczności komunikacyjnej, która żyje w określonym czasie i na określonej przestrzeni. Według P. G. Bogatyriewa i R. Jakobsona z aktualnie funkcjonującym folklorem nie można utożsamiać tekstu, który dzięki swemu utrwaleniu nie idzie w parze z ewolucją *langue*, a „tam, gdzie rola zbiorowości sprowadza się do troski o nienaruszalność tekstów podniesionych do rangi nietykalnego kanonu twórczości poetyckiej, nie ma cenzury społecznej, nie ma improwizacji,

¹⁴ Zob. R. Jakobson, *Poetyka w świetle językoznawstwa*, w: *W poszukiwaniu istoty języka 2. Wybór pism*, red. M. R. Mayenowa, Warszawa 1989, s. 86.

¹⁵ P. G. Bogatyriew, R. Jakobson, *dz. cyt.*, s. 33.

nie ma w istocie zbiorowej twórczości”¹⁶. Mówiąc inaczej: między tekstem folkloru (*parole*) i kulturowym oraz tekstowym *langue*, będącym wyrazem zmiennej świadomości społecznej, w miarę upływu czasu może wystąpić dysonans, który może spowodować, że tekst albo całkowicie wypadnie ze społecznego obiegu, albo będzie w nim funkcjonował w zmienionej postaci, w postaci dostosowanej do aktualnych wymogów zbiorowości, „jeśli stworzone przez [...] jednostkę dzieło literatury ludowej [...] okaże się tego lub innego powodu – nie do przyjęcia dla grupy, jeśli inni członkowie grupy nie zaaprobuje go, jest ono skazane na zagładę [...]. W folklorze środowisko przystosowuje utwór do swoich upodobań, a to, co zostało odrzucone, po prostu nie istnieje jako zjawisko literatury ludowej [...], wypada z obiegu i obumiera [...]. Istnienie literatury ludowej wymaga istnienia przyjmującej go i akceptującej grupy społecznej. Podczas badania literatury ludowej należy nieustannie pamiętać, że społeczna cenzura prewencyjna jest czynnikiem podstawowym”¹⁷. Chodzi o czynność cenzorską, która wykonywana jest najczęściej nieświadomie, jest więc niejawną w tym rozumieniu, że sprowadza się do spontanicznych jednostkowych decyzji dotyczących ewentualnego reprodukowania zasłyszanych tekstów. Właściwym podmiotem podobnej cenzury jest nie tyle człowiek jako jednostka, ale człowiek jako członek zbiorowości: tekst, który według jednej osoby nie jest wart przekazania, może się jednak cieszyć powodzeniem u odbiorców, a tym samym przetrwać w społecznym obiegu.

Konwencjonalność tekstu nie musi być zatem trwała. Często miewa on zmienny, koniunkturalny charakter. Tekst, który był w związku z tym tekstem folkloru wczoraj, nie musi być nim dziś, co znaczy, że wyznacznik czasowy aplikowany do tekstu literackiego należy się również folklorowi, którego **współczesna** postać może być nieco inna niż jego wcześniejsze oblicza¹⁸. Jeśli bowiem tekst przestaje wytrzymywać próbę cenzury prewencyjnej – tracąc w związku z tym swój powtarzalny, powszechny, czyli systemowy charakter – staje się najwyżej **reprezentacją wcześniejszego stanu twórczości folklorystycznej**, a więc folkloryzmem¹⁹ lub też folklorem historycznym²⁰. Jeśli bowiem zgodzić się z tym, że kultura, tak jak wszystko inne w życiu człowieka, ulega nieustannym przemianom, trzeba przyjąć, że podobnym przemianom podlega folklor jako jedna z jej

¹⁶ Tamże, s. 40.

¹⁷ Tamże, s. 29–31.

¹⁸ D. Simonides, *Współczesna śląska proza ludowa*, Opole 1969.

¹⁹ O. Sirovátka, *Folkloristické studie*, Brno 2002, s. 51–52.

²⁰ D. Czubala, *Opowieści z życia. Z badań nad folklorem współczesnym*, Katowice 1985, s. 18.

plaszczyn. Każda epoka ma przecież swe ulubione tematy, które przyciągają uwagę żyjących w niej ludzi i które w następnych epokach mogą być odrzucane czy zapominane; mogą też powracać za jakiś czas w zmienionej postaci, „w rzeczywistości bowiem każde pokolenie dysponuje repertuarem właściwym dla swego czasu”²¹. System językowo-kulturowy podlega w tym sensie nieustannym transformacjom, a jeśli jego integralną częścią jest folklor, także on charakteryzuje się przemianami, albo raczej nawarstwianiem się na siebie epok i odpowiadających im sposobów widzenia oraz porządkowania rzeczy, które można nazwać paradygmatami poznania czy epistemami²². Również folklor muszą cechować zmieniające się porządki poznania, według których organizowana jest wiedza i które nie mają wśród ich nosicieli zobiektywizowanego (uprzedmiotowionego) charakteru – nie są czymś, co jest przez nich rozpoznawane²³. Nawet teksty folkloru, które odnoszą się do przeszłości, mają aktualny charakter z tego względu, że opowiadają o niej zawsze przez pryzmat współczesnych estetycznych i poznawczych potrzeb i przyzwyczajzeń, aktualnie wyznawanych wartości, sposobów widzenia i wszystkiego, co dominuje w chwili obecnej. W tym sensie w przeszłość – reaktualizowaną w opowiadaniu – projektowane są współczesne kategorie, stanowiące przejaw paradygmatu, w ramach którego owa reaktualizacja się dokonuje. Można zatem stwierdzić, że przeszłość, która z perspektywy boskiej jest jedna i obiektywna, z perspektywy ludzkiej jest subiektywna w tym sensie, że „ma swoją historię” – przedstawiciele każdej epoki patrzyli na siebie i na minione epoki trochę inaczej²⁴. Pod tym względem głośna od drugiej połowy XX wieku historia mentalności zazębia się z historią folkloru, jeśli przyjąć za P. Kowalskim, że pospolitość jest formą, w jakiej przejawia się standard, przeciętność, kulturowa norma, i że w owej normie realizuje się mentalność²⁵. Folklor zmienia się bowiem razem z mentalnością rozumianą jako struktura długiego trwania²⁶ oraz z pochodnymi od niej obrazami świata. Stanowi zatem realizację systemu, który nierozdzielnie związany jest z aktualnym stanem świadomości społecznej, ulegającej nieustannym transformacjom.

²¹ D. Czubala, *Wokół legendy miejskiej*, Bielsko-Biała 2005, s. 29.

²² M. Foucault, *Slová a veci. Archeológia humanitných vied*, przeł. M. Marcelli, M. Marcelliová, Bratislava 2000, s. 13.

²³ P. Kowalski, *Theatrum świata wszystkiego i pościwy gospodarz. O wizji świata pewnego siedemnastowiecznego pisarza ziemiańskiego*, Kraków 2000, s. 11–18.

²⁴ Zob. J. Le Goff, *Paměť a dějiny*, przeł. I. Kozelská, Praha 2007, s. 37.

²⁵ Zob. P. Kowalski, *Theatrum...*, s. 32.

²⁶ J. Le Goff, dz. cyt., s. 14; P. Kowalski, *Theatrum...*, s. 18.

Jak zaznaczono, oprócz potencjalnych przemian tekstów folkloru idących w parze z potencjalnymi przemianami językowo-kulturowego systemu, który można traktować jako synonim paradygmatu poznania, teksty folkloru odznaczają się systemowym charakterem, „jako *differentia specifica* tekstu folkloru wymieniana jest zazwyczaj jego przynależność do abstrakcyjnego, istniejącego potencjalnie w świadomości mówiących, systemu języka, nie zaś do porządku mowy, tak jak dzieje się to w przypadku tekstów autorskich, literackich”²⁷. Według Violetty Krawczyk-Wasilewskiej wykonawca „zawsze bierze pod uwagę – często mimowolnie – wiedzę tej grupy, przywiązanie do autorytetów, symboli, rytuałów, tradycji oraz norm etycznych i zbiorowego światopoglądu panującego w owej społeczności. W tym wypadku indywidualny akt twórczy (często w postaci re-produkcji, zawsze jednak akt wykonawczy) łączy się z poglądami, emocjami zbiorowości, wyrażając jej kolektywną ideologię”²⁸. Folklor jest pod tym względem odpowiedzią na aktualne społeczne zapotrzebowanie²⁹, przy czym – jak wskazuje przytoczony cytat – na sposoby reprezentacji rzeczywistości w postaci świata przedstawionego zawsze wpływa w jakiś sposób władza rozumiana jako sieć jawnych i ukrytych (nieuchwytnych) przymusów rozproszonych do wielu ognisk³⁰. W przypadku tekstów folkloru przyjmuje ona właśnie postać przywiązania do symboli i rytuałów³¹ czy też na przykład do strażników pamięci, których autorytet wynika bardzo często z faktu, że swą wiedzę przekazali im dawniej nieżyjący już dziś przodkowie³². Nie trzeba przy tym podkreślać, że w kolektywnej pamięci reprezentacja rzeczywistości może zlewać się z fikcją, często też zapamiętane z zamierzchłej przeszłości treści mimowolnie dostosowywane są do obecnie panujących realiów; są niepostrzeżenie szyte na miarę aktualnego społecznego zapotrzebowania. Niewygodne fragmenty przeszłości mogą być w ten sposób łatwo usuwane – i to często niepostrzeżenie, w trybie niejako podprogowym – będąc jednocześnie zastępowane innymi wynajdywanymi fragmentami, które bardziej pasują do aktualnych

²⁷ J. Ługowska, *Tekst jako przedmiot zainteresowań współczesnej folklorystyki i teorii kultury*, „Slovenský Národopis” 2003, č. 3–4, s. 303.

²⁸ V. Krawczyk-Wasilewska, *dz. cyt.*, s. 27.

²⁹ Por. M. Halbwachs, *Společne ramy paměti*, przeł. M. Król, Warszawa 1969, s. 156.

³⁰ G. Deleuze, *Foucault*, przeł. J. Pelikán, Praha 1996, s. 101–116.

³¹ Por. P. Bourdieu, *Zmysł praktyczny*, przeł. M. Falski, Kraków 2008, s. 72–86.

³² J. F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska i J. Mi-gasiński, Warszawa 1997, s. 72–73.

realiów, co za Walterem Ongiem nazwać można „amnezją strukturalną”³³.

Nie każdy człowiek i nie w każdej sytuacji ulega w jednakowej mierze sile kolektywnych wyobrażeń czy podpowiedziom własnego języka. Nie można jednak zaprzeczyć, że każdy człowiek spędza przynajmniej część życia niejako w bierniej albo nieświadomej formie swego bytowania, gdy przemawia przez niego, mówiąc za Martinem Heideggerem, kolektywne „Się” – *man selbst*³⁴. Każdy człowiek znajduje się czasem w sytuacji, gdy nie jest tym, kto mówi, lecz staje się raczej środkiem, za którego pomocą przemawia jego własny język, czyli określone kolektywne *langue* jako podmiot zbiorowy. M. Heidegger wyraża ową prawdę swym słynnym stwierdzeniem, że **język mówi** – *die Sprache spricht*³⁵. Manfred Frank podaje zaś za Hansem Georgiem Gadamerem, że podmiot (człowiek) często nie tyle mówi językiem, ile **jest językiem mówiony**, rozmowa jest wtedy bardziej **czymś, co się z nami dzieje**, aniżeli czymś, co prowadzimy³⁶. Inaczej mówiąc: człowiek czasami bardziej panuje nad własnym językiem (stawiając mniej lub bardziej skuteczny opór konwencjonalnym znaczeniom zawartym w jego systemie), innym razem raczej znajduje się pod panowaniem własnego języka w takim rozumieniu, że zawarte w języku obrazy rzeczy – stereotypy bądź skonwencjonalizowane konotacje czy też utarte formuły – przekonują go bardziej niż zjawiska, na które w różnych sytuacjach natrafia. Mówiąc kolokwialnie, nikt nie może przez całą dobę poddawać się refleksji – i związanej z nią analizie semantycznej własnego języka. W sytuacji codzienności człowiek często staje się w związku z tym ogniwem w niekontrolowanym obiegu niesprawdzonych sądów i narracji, między innymi, nierozpoznanych tekstów folkloru. „Charakterystycz-

³³ W. J. Ong, *Psychodynamika oralności*, w: *Antropologia słowa, Zagadnienia i wybór tekstów*, red. G. Godlewski, Warszawa 2004, s. 201.

³⁴ M. Heidegger, *Był i czas*, przeł. I. Chvatík, Praha 1996, s. 152–156. Jeśli chodzi o sam folklor narracyjny, dowodem mogą być formuły typu *mówiło się, że; mówi się, że; ludzie mówili, że; ludzie opowiadali, że* – które zdradzają niejako bezosobowe pochodzenie przekazywanych treści. Nie wiadomo bowiem, kto – jaki podmiot – tak naprawdę się wypowiada, gwarantując tym samym ontologiczny status przekazywanej treści. Przytoczone formuły wskazują tym samym na ponadosobową podmiotowość w Heideggerowskim rozumieniu, desygnowaną zaimkiem zwrotnym *się* lub też rzeczownikiem *ludzie*.

³⁵ M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1979, s. 12.

³⁶ M. Frank, *Co je neostrukturalismus?*, przeł. M. Petříček, Praha 2000, s. 101. Por. W. van Reijen, *Das unrettbare Ich*, w: *Die Frage nach dem Subjekt*, ed. M. Frank, G. Raulet, W. van Reijen, Frankfurt am Main, s. 398: „Podmioty są martwe, nie mogą już nic produkować, wręcz odwrotnie, same są produkowane. Nie mówimy językiem – język mówi... nami. Nie tworzymy tradycji, tradycja tworzy nas”.

nym polem przejawów potocznego folkloru jest kod języka mówionego, w toku bowiem ustnej komunikacji przystosowujemy się do obowiązujących zwyczajów konwersacyjnych, traktowanych jako oczywiste, przy czym stosujemy w nich nieświadomie określone stereotypy językowe i gatunki folklorystyczne³⁷.

Można w związku z tym mówić o różnicy między bardziej biernym stosunkiem nosiciela do swojego języka, gdy człowiek wykazuje tendencję do ulegania własnemu systemowi językowemu, a aktywną postawą względem języka, gdy człowiek stara się uzyskać relatywną kontrolę nad własnym systemem językowo-kulturowym, przejawiającą się w tym, że potrafi mniej lub bardziej opierać się jego perswazji, zachowując krytyczną i analityczną postawę względem postrzeganych znaczeń. Trzeba przy tym założyć, że uleganie wypowiedziom własnego języka i kultury zawsze jest kwestią stopnia i miary. Zawarta w systemie językowym perswazja stała się zresztą przedmiotem badań w anglosaskiej filozofii języka, inspirowanej programem walki z zaczarowaniem własnego umysłu przez język³⁸.

Gdyby odnieść owo spostrzeżenie do problematyki folkloru rozumianego jako kluczowe medium ludzkiego doświadczania świata, można by stwierdzić, że to raczej folklor bardziej przemawia za pośrednictwem człowieka, aniżeli człowiek za pośrednictwem folkloru. Inspirując się elektrotechniką, można stwierdzić, że w takiej sytuacji człowiek staje się niejako przewodnikiem – albo przynajmniej półprzewodnikiem – w procesie transmisji tekstów folkloru. Staje się środkiem w procesie dystrybucji elementów w miarę wspólnego (podzielanego) obrazu świata. Można zatem przyjąć założenie, że nosicielem tekstów folkloru jest, w większym lub mniejszym stopniu, każdy człowiek. Każdy człowiek to nosiciel języka naturalnego; każdy człowiek funkcjonuje na planie potoczności, na planie codzienności, która nie zawsze i nie w pełni podlega refleksji. Reasumując, powtórzmy, że w przeciwieństwie do romantycznej definicji folkloru, w której podstawowy jego wyznacznik stanowi *lud* jako jego kolektywny podmiot i nosiciel³⁹, w zaproponowanej tu wcześniej definicji wyznacznikiem folkloru nie jest wyszczególnianie klasy jego nosicieli, lecz różnica między czynnym a biernym użytkowaniem języka rozumianego jako narzędzie myślenia.

³⁷ V. Krawczyk-Wasilewska, dz. cyt., s. 43–44.

³⁸ L. Wittgenstein, *Filozofická zkoumání*, przeł. J. Pechar, Praha 1998, s. 63–64.

³⁹ W. Thoms, *Folklor*, przeł. V. Krawczyk, „Literatura Ludowa” 1975, nr 6.

Gdyby pójść wyznaczonym tropem nieco dalej, można stwierdzić, że folklor jako postać potocznego tekstu staje się przedmiotem swoistej „epistemologii potoczności”. Pytanie – co mogę poznać? – zostałoby wówczas zastąpione pytaniem, co mogę poznać w warunkach, gdy większą część swego życia spędzam w przedrefleksyjnym nastawieniu do świata. Owo pytanie dotyczy granic poznania, jeśli zauważyć, że człowiek w większości sytuacji życiowych polega, a nawet musi polegać, na wiedzy zdroworozsądkowej, którą podpowiada mu jego język potoczny, a razem z nim – folklor czy szerzej kultura. Chodzi o pytanie, co jest dostępne ludzkiemu poznaniu. Jeśli przyjąć, że człowiek nie potrafi się uchronić przed sposobami widzenia i interpretowania świata, związanymi z obiegowymi tekstami, które zawsze stanowią dla niego jakieś źródło informacji, to poruszana kwestia nabiera kluczowego znaczenia, ponieważ wiedza człowieka w znacznym stopniu oparta jest na stereotypie⁴⁰ czy micie rozumianym w sensie zaproponowanym przez Rolanda Barthes’a⁴¹. Wiedza człowieka ma swe źródło w informacjach sprawdzonych – często tylko rzekomo – przez innych. Opiera się po części na narracjach dotyczących domniemanych zjawisk, których doświadczyli znajomi znajomych – zgodnie z obiegową formułą – „kolega kolegi opowiadał, że...” albo „czytałem w gazecie, że...”. Owa formuła wskazuje na pryncypialną niesprawdzalność informacji, w której prawdziwość albo można wierzyć, albo też nie. Wiedza człowieka na temat świata nie pochodzi więc wyłącznie z jego własnego doświadczenia, lecz przede wszystkim z doświadczenia lub z domniemanego doświadczenia innych ludzi. Człowiek jako istota społeczna skazany jest na korzystanie z wiedzy innych, i to tak samo z wiedzy własnych przodków, która utrwaliła się na różnych poziomach języka⁴², jak również z wiedzy współczesnych mu ludzi, czyli pozostałych członków danej społeczności komunikacyjnej, przy czym proces socjalizacji bądź enkulturacji, oparty na wiedzy innych, trwa do końca życia.

Odwóływanie się do tego, co wypróbowane i oczywiste, korzystanie z konwencjonalnych, standardowych sposobów mówienia i działania, zapewnia człowiekowi ochronę przed rzeczywistością, to znaczy przed skomplikowanymi i zmiennymi faktami⁴³. Gdyby człowiek nieustannie

⁴⁰ Zob. J. Bartmiński, *Stereotypy mieszkają...*, s. 53–71, 106–111.

⁴¹ Zob. R. Barthes, *dz. cyt.*, 239–271.

⁴² Zob. L. Weisgerber, *Muttersprache und Geistesbildung*, Göttingen 1929, s. 86–87, 98–99.

⁴³ P. Kowalski, *Współczesny folklor...*, s. 101–103; S. Niebrzegowska-Bartmińska, *dz. cyt.*, s. 47: „Ludzki aparat poznawczy przyswaja sobie otaczającą rzeczywistość w postaci gotowych schematów (»narratywów«), a stereotypy są takimi właśnie schematami: dają uogólnioną wizję rzeczywistości, są powtarzalne i oporne na zmiany, nie zawsze są zgodne z rze-

musiał przywiązywać wagę do zdarzeń i dokładnie je analizować, szybko by się wyczerpał. Nie można nieustannie podawać w wątpliwość wszelkiego *kosmosu*, w którego ramach człowiek żyje⁴⁴. Dla funkcjonowania folkloru rozumianego jako przypadek tekstu potocznego może to oznaczać, że nieświadomymi nosicielami tekstów – przekazujących niesprawdzoną, niemniej jednak niebudzącą najmniejszej wątpliwości wiedzę o świecie – są nawet ci, którzy nigdy by nie przypuszczali, że mogą być ich nosicielami. Jak twierdzi Petr Janeček, najwięcej legend miejskich zostało zebranych wśród ludzi, którzy z największą zaciekleścią bronią się przed zarzutem bezkrytycznego przyjmowania niesprawdzonych informacji i ich rozpowszechniania, mianowicie wśród przedstawicieli klasy średniej z wyższym wykształceniem, wśród inżynierów, prawników, lekarzy⁴⁵.

Biorąc pod uwagę funkcjonalne cechy folkloru, konieczne wydaje się podkreślenie, że podobnymi cechami, w mniejszym lub większym stopniu, charakteryzują się również popularne teksty pojawiające się w *mass mediach*, w których cenzura przewencyjna przyjmuje formę oglądalności, słuchalności czy czytelnictwa, pod warunkiem, że decydującym czynnikiem jest liczba widzów, słuchaczy, czytelników (czasem tylko w środowisku, do którego tekst medialny jest skierowany). Daje to podstawę do tego, by z całego ogromu medialnych tekstów wyłonić te, które mają najbardziej popularny, potoczny, powtarzalny charakter, i co najmniej pod tym względem porównać je z klasycznym folklorem słownym. Daje to podstawę do tego, by mówić o folklorze gazетowym bądź dziennikarskim⁴⁶, czy nawet o folklorze medialnym. Za jeden z jego gatunków można uznać wyszczególnioną w niemieckiej folklorystyce *Zeitungssage*⁴⁷.

Trzeba jednocześnie stwierdzić, że liczba odbiorców nigdy w odniesieniu do folkloru medialnego nie stanowi jedynego kryterium formy i treści jego komunikatów. Należy tu bowiem uwzględnić także sferę *public relation*, sprowadzającą się do różnego typu perswazji czy socjotechnik⁴⁸.

czywistością, zawierają wartościowania, są wytworem wspólnoty, służą jednoczeniu tej wspólnoty, są jej mechanizmem obronnym. Operowanie schematami, wykorzystywanie ich w akcie komunikacji, »zorientowanie« na model (wzorzec) w trakcie mówienia i »doszukiwanie się, oczekiwanie« modelu (wzorca) w trakcie odbioru jest naturalną własnością ludzkiego umysłu”.

⁴⁴ H. Arendt, *Myślenie*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 2002, s. 37, 58.

⁴⁵ P. Janeček, *Černá sanitka a jiné děsivé příběhy, Současné pověsti a fámy v České republice*, Praha 2006, s. 324. Por. V. Krawczyk-Wasilewska, *dz. cyt.*, s. 44.

⁴⁶ V. Krawczyk-Wasilewska, *dz. cyt.*, 45–46.

⁴⁷ P. Janeček, *dz. cyt.*, s. 325, 330.

⁴⁸ Por. J. Barański, *Socjotechnika. Między magią a analogią*, Kraków 2001.

Mówiąc o perswazji w popularnych medialnych tekstach, warto wspomnieć na przykład o posługiwaniu się plotkami i pogłoskami jako „bronią psychologiczną” podczas zimnej wojny⁴⁹ czy też o „legendzie merkantylnej” albo też „legendzie fiskalnej” czy „rynkowej”, wykorzystywanej w biznesie do zwalczania konkurencji (na przykład wątek martwej myszy w butelce coca-coli)⁵⁰. Wymienione przykłady są dowodem na możliwe uzależnienie folkloru, jako specyficznego przypadku tekstu potocznego, od stosunków ekonomicznych i od władzy, która nie polega na zakazach, lecz na tworzeniu rzeczy, tożsamości i idei, jednym słowem: na zamierzonym kreowaniu określonego obrazu świata, który uchodziłby w oczach jego nosicieli za sferę oczywistości i konieczności⁵¹. W tym rozumieniu folklor – jako element dyskursywnych praktyk, który przyzwyczajają swych nosicieli do określonych sposobów postrzegania zjawisk – może być wynikiem a zarazem narzędziem przemocy symbolicznej w rozumieniu Pierre’a Bourdieu⁵², jako że współkreuje tożsamości zjawisk.

Tekst folkloru może dzielić z popularnym tekstem medialnym określoną „gramatykę tekstu” w postaci powtarzających się topik, wątków, obrazów czy nawyków interpretacyjnych i argumentacyjnych⁵³. Ponadto popularny tekst medialny uzależniony jest od zhabitualizowanych przez codzienność potrzeb, oczekiwań i upodobań masowego odbiorcy, podobnie jak klasyczny folklor słowny, co znaczy, że popularne teksty medialne może cechować taka sama systemowość i orientacja na *langue*, jak potoczną twórczość słowną. Tekstem, który odznacza się wyjątkowo systemowym charakterem, jest na przykład artykuł w tabloidzie, czyli w tak zwanej bulwarówce. Miarą wszystkiego staje się w nim nie tyle rzeczywistość, którą tekst ma reprezentować, ile ewentualne interesy nadawcy, a przede wszystkim potoczna mentalność odbiorców, do której tekst musi trafiać. To warunek jego przetrwania w komercyjnych mediach.

Jeśli artykuły zamieszczane w prasie brukowej mają odpowiadać potrzebom i oczekiwaniom masowego czytelnika, nie mogą się odznaczać

⁴⁹ D. Czubala, *Współczesne legendy...*, s. 10.

⁵⁰ Tamże, s. 78–79.

⁵¹ Tekstami medialnymi zajmowali się pod tym kątem przedstawiciele szkoły frankfurckiej. Por. T. W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektika oświecenia*, przeł. M. Hauser, M. Váňa, Praha 2009, s. 123–166. Niektóre ich tezy w obliczu wzrastającej roli odbiorcy, podejmującego konsumpcyjne wybory, straciły na aktualności, inne rozwijane są m.in. na gruncie współczesnego kulturoznawstwa. Por. E. Baldwin et al.: *Wstęp do kulturoznawstwa*, tłum. M. Kaczyński, J. Łoziński, T. Rosiński, Poznań 2007, s. 56–139.

⁵² P. Bourdieu, *Zmysł praktyczny*, Kraków 2008, s. 72–86, 172–181.

⁵³ Por. P. Kowalski, *Encyklopedia i palimpsest*, w: *Poszukiwanie sensów. Lekcja z czytania kultury*, Kraków 2006, s. 7–45.

schematami poznawczymi, które zasadniczo rozmijałyby się ze schematami poznawczymi rządzącymi świadomością jak największej rzeszy potencjalnych czytelników. Schematy poznawcze, o których tu mowa, są tylko i wyłącznie jedną z kluczowych sfer językowo-kulturowego *langue*. Mechanizmy porządkowania świata, na których podstawie przetransformowano świat postrzegany w świat przedstawiony w popularnych tekstach medialnych – w sensie wyłonienia odpowiednich faktów i relacji przyczynowo-skutkowych zachodzących między nimi, muszą przynajmniej po części odpowiadać strategiom poznawczym typowym dla potocznej codzienności potencjalnego masowego odbiorcy, który jest w tym rozumieniu wykonawcą określonej władzy nad stylem, kompozycją i światami przedstawionymi bulwarówki; podobnie jak nosiciel folkloru – nad światami przedstawionymi własnej twórczości słownej. Jest zatem jednym ze znaczących czynników – choć na pewno nie jedynym – kształtujących teksty kultury masowej. Popularne teksty medialne, na przykład telewizyjne i radiowe, odznaczają się ponadto relatywną efemerycznością⁵⁴; dotyczy to również artykułów prasowych. Gazeta, w przeciwieństwie do książki, nie jest przeznaczona do archiwizowania. Sensacyjny artykuł pojawia się tutaj i znika, podobnie jak na przykład pogłoska czy plotka.

W związku z próbami określania folkloru warto przypomnieć, że P. G. Bogatyriew i R. Jakobson zakładali istnienie pośrednich, przejściowych stref między folklorem słownym (jako twórczością zbiorową) a pozostałymi tekstami (jako twórczością indywidualną). Z jednej strony przyjmują, że między folklorem a literaturą, która jest zbliżona do folkloru ze względu na wyraźną funkcję poetycką, istnieje wiele przypadków pośrednich⁵⁵. Z drugiej – zauważają, że nie może to prowadzić do kwestionowania zasadności rozróżnienia między folklorem a pozostałymi tekstami: „Między dwoma dowolnymi, sąsiadującymi ze sobą dziedzinami kultury zawsze znajdują się strefy pośrednie i przejściowe. Okoliczność ta nie uprawnia jednak do negacji istnienia dwóch odrębnych zakresów i podważania przydatności ich rozgraniczenia”⁵⁶. Potoczność tekstu w sensie jego powtarzalności i konwencjonalności (systemowego charakteru) jest, oczywiście, kwestią stopnia i miary, podobnie jak pełniona przez tekst funkcja poetycka. Nie oznacza to jednak, że nie da się sformułować definicji folkloru w postaci wyliczenia jego cech istotnych (koniecznych i wystarczających) lub przynajmniej wskazania na wiązkę jego prototypowych cech.

⁵⁴ Por. R. Sulima, *Słowo mówione w audiowizualnym świecie*, „Literatura Ludowa” 2005, nr 6.

⁵⁵ Zob. P. G. Bogatyriew, R. Jakobson, *dz. cyt.*, s. 37.

⁵⁶ Tamże, s. 40–41.

Wydaje się, że w świetle nieustających dyskusji nad zakresem znaczeniowym kategorii folkloru, przydatne mogłoby być traktowanie jej, przynajmniej w pewnym względzie, na wzór kategorii naturalnej, która przewiduje, po pierwsze – stopniowalność oraz nieostrość swych konturów znaczeniowych, po drugie – wiązkę cech charakterystycznych, którymi wyróżniają się jej najbardziej reprezentatywne przypadki. Jeżeli np. w ramach teorii literatury przyjmuje się, że niektóre teksty są mniej lub bardziej typowymi przykładami określonego gatunku literackiego, można by tak samo mówić o mniej lub bardziej typowych przykładach (okazach) tekstu folkloru w zależności od tego, jakie kryteria dane teksty spełniają i do jakiego stopnia czy w jakiej mierze je spełniają.

Żadna wiadomość – podobnie jak folklor – nie oddaje w pełni rzeczywistości, którą ma odzwierciedlać. Każde opowiedziane (w gazecie, na antenie radiowej, w telewizji itp.) zdarzenie jest w mniejszym lub większym stopniu wyprodukowane, będąc efektem pojęciowej obróbki rzeczywistości. Wszystkie rodzaje tekstów są formą kognitywnego panowania nad zmiennością i różnorodnością zjawisk w świecie; wszystkie są formą unieruchomienia i uproszczenia świata według określonych uwarunkowanych językowo i kulturowo kluczy⁵⁷.

Gdyby skoncentrować się na samych tekstach uchodzących za wierne reprezentacje rzeczywistości, to również w ich przypadku trzeba przyjąć, że oparcie na prawdziwych zdarzeniach może być różne. Miara selekcji (m.in. wybiórczej kompozycji) i twórczej interpretacji faktów – bez względu na to, czy owe fakty są relacjonowane w przekazie ustnym, czy medialnym – może być różna w przypadku tekstów, nawet jeżeli wszystkie owe teksty cieszą się takim samym statusem modalności, sprowadzającym się do wiernego reprezentowania zaistniałych zdarzeń. Stosując terminy folklorystyki, można stwierdzić, że tekst, który w subiektywnym bądź intersubiektywnym rozumieniu uchodzi za memorat, w obiektywnym rozumieniu może być wzbogacany mniej lub bardziej istotnymi fabulacjami i w ogóle przekształcić się w fabulat. Mało tego, podobne procesy folkloryzacji mogą być napędzane dialektyczną współgrą wzajemnego uwieczniania i inspirowania się przekazu ustnego i medialnego⁵⁸.

⁵⁷ Por. J. Maćkiewicz, *Kategoryzacja a językowy obraz świata*, w: *Językowy obraz świata*, red. J. Bartmiński, Lublin 1999, s. 52–53.

⁵⁸ Szerzej na ten temat: J. Hajduk- Nijakowska, *Proces folkloryzacji tekstów w dyskursie informacyjnym współczesnej kultury newsów*, w: *Tradycja i współczesność. Folklor – język – kultura. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Karolowi Danielowi Kadłubcowi*, red. D. Czubala i M. Miczka-Pajestka, Bielsko-Biała 2009, s. 139–145.

Transformację memoratu w fabulat rozumiem, w znaczeniu obiektywnym, jako przemianę świata przedstawionego tekstu, podczas której jego ontologiczny status (status wiernej reprezentacji zaistniałych zdarzeń) może pozostawać bez zmian. W znaczeniu subiektywnym ową transformację rozumiem jako zmianę ontologicznego statusu świata przedstawionego tekstu pod tym względem, że narracja, wcześniej uchodząca za prawdziwą, zaczyna uchodzić za fikcyjną. W subiektywnym rozumieniu możliwa jest też odwrotna przemiana: treść tekstu, uchodząca pierwotnie za fikcyjną, uzyskuje w społecznym obiegu modus możliwości, prawdopodobieństwa, prawdziwości (pod względem subiektywnym fabulat transformuje się w memorat). W trakcie transmisji teksty mogą się przekształcać jednocześnie w obiektywnym i subiektywnym rozumieniu. W grę wchodzi potencjalne przemiany intencji⁵⁹ i modalności tekstu. W procesie obiegu mogą zanikać i powstawać formuły uwierzytelniające, co znaczy, że nie można ich nawet uważać za ostateczne poręczenie ontologicznego statusu (modalności) świata przedstawionego tekstu ani intencji, z jaką tekst będzie dalej przekazywany i odbierany.

Modalność tekstu jest kategorią zarówno poznawczą, jak i poetycką, jako że poczucie realności przekłada się czasem na siłę estetycznych doznań, co dotyczy każdej narracji, nie tylko folklorystycznej. Grozę wywoływaną np. przez horror można pogłębiać budzeniem wrażenia, że film w trudnym do ustalenia stopniu reprezentuje zaistniałe zdarzenia, że zawiera ziarno prawdy. Horror, który najczęściej czerpie wątki z legend miejskich (np. dom, w którym straszy), może być uwierzytelniany przez inicjalną formułę: „oparto na prawdziwych zdarzeniach”⁶⁰. Podobny zabieg jest arbitralny, ponieważ nie da się w wiążący sposób określić miary koniecznej autentyczności filmu, która upoważniałaby do zastosowania przytoczonej formuły uwierzytelniającej. Owa formuła jest chwytem poetyckim, którego skutkiem ubocznym są zasadnicze światotwórcze implikacje. Oparty na prawdziwych zdarzeniach film fantastyczny przesuwa

⁵⁹ Por. J. Ługowska, *Sposoby określania intencji w gwarowym tekście mówionym*, „Literatura Ludowa” 1988, nr 1, s. 14: „Aktywny wkład wykonawcy-twórcy w kultywowanie i przyswajanie treści kultury ludowej nie ogranicza się, oczywiście, do wyboru i uporządkowania formuł językowych. »Gospodaruje« on także bardziej złożonymi sekwencjami tekstu – motywami, a nawet całymi wątkami, które [...] przystosowuje do własnej koncepcji opowiadania, przy czym nawet pozornie mało znaczące innowacje spowodować mogą istotne konsekwencje dla sensu całego tekstu, a także możliwości jego społecznego funkcjonowania i oddziaływania na słuchaczy”.

⁶⁰ Por. *The Haunting in Connecticut*, reż. P. Cornwell, 2009; *The Fourth Kind*, reż. O. Osunmami, 2009; *The Exorcism of Emily Rose*, reż. S. Derrickson, 2005; *The Mothman Prophecies*, reż. M. Pellington, 2002; *The Entity*, reż. S. J. Furie, 1981; *The Amityville Horror*, reż. S. Rosenberg, 1979 itp.

bowiem granicę między światem faktycznym i wyimaginowanym, a podobne przesunięcie może zachowywać ważność również po skończeniu filmu. Fabulat może w ten sposób uzyskiwać rangę *newsa* czy dokumentu, a to, na ile wiarygodne będą poszczególne elementy jego świata przedstawionego, będzie kwestią habitualnych strategii poznawczych odbiorcy i jego podatności na sugestię; przy czym jedna akceptacja uwierzytelnionej realności otwiera odbiorcę na inną. Twórcy kultowego paradokumentu *Blair Witch Project* (1999, reż. Daniel Myrick, Eduardo Sánchez) oparte go na motywacjach magicznych, promowali swe dzieło filmowe przez jego uwierzytelnianie za pośrednictwem różnych „dowodów”, m.in. celowo produkowanych legend miejskich publikowanych w Internecie⁶¹. Inną epidemię przedstawię⁶² wywołała przed laty powieść *Kod Leonarda da Vinci* Dana Browna, której świat przedstawiony po wydaniu książki w znacznym stopniu się urealnił, wchodząc w dialektyczną relację wzajemnego uwierzytelniania z różnego rodzaju teoriami spiskowymi; nie pomogły ponawiane dementi autora, że jego powieść to fikcja. Przesuwanie granic między faktycznym i wyimaginowanym dokonywane z myślą o poetyce czy ludyczności może zatem nabierać światotwórczego wymiaru nawet wbrew intencjom nadawcy.

Przy okazji warto zauważyć, że z dystansu do zdarzeń opowiadanych za pośrednictwem kamer telewizyjnych oraz innych środków masowego przekazu zrodziła się Jeana Baudrillarda głośna koncepcja symulakrum⁶³, czyli medialnej rzeczywistości, która jest bardziej przekonująca niż bezpośrednio doświadczany świat, między innymi dlatego, że będąc jego wtórną reprezentacją, może bez ograniczeń wychodzić naprzeciw przyzwyczajeniom poznawczym, oczekiwaniom i upodobaniom odbiorcy. Dla współczesnego folklorysty wynika z tego fakt, że źródeł jakichkolwiek wiadomości, które znajdują się w potocznym obiegu, należy co najmniej w jednakowym stopniu szukać zarówno w rzeczywistości zewnętrznej (czyli w świecie), jak i w potocznej świadomości oraz w mechanizmach, za pośrednictwem których owa świadomość porządkuje rzeczywistość zewnętrzną. Odtwarzanie bezpośredniej reprezentacji świata w narracji zawsze nosi znamiona wybiórczości i wynalazku, polegających na pomijaniu czy uwypuklaniu albo wręcz wynajdywaniu faktów oraz ich najróżniejszych aspektów znaczeniowych. Ów proces nigdy nie jest przypadkowy,

⁶¹ Por. www.blairwitch.com (dostęp: 7.09.2010)

⁶² M. Gladwell, *Punkt przełomowy. O małych przyczynach wielkich zmian*, przeł. G. Górską, Kraków 2009, s. 13: „Idee, produkty, wiadomości i zachowania rozprzestrzeniają się bowiem tak samo jak wirusy”.

⁶³ J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, przeł. S. Królak, Warszawa 2005.

zawsze rządzi nim określony kod, czyli dyskursywnie uwarunkowane, w miarę powszechne i habitualne (czyli relatywnie trwałe) reguły budowania obrazu świata.

Tekst reprezentujący „obiektywne fakty” może być rozpoznany jako gatunek folkloru tylko na podstawie choćby częściowego podważenia realności jego świata przedstawionego, a następnie porównania go z podobnymi tekstami. Można w tym trybie zidentyfikować na przykład legendę miejską jako gatunek, którym rządzi określona poetyka, określone mechanizmy konstruowania fabuły, czyli mechanizmy konstruowania rzekomej obiektywnej rzeczywistości, o której tekst opowiada. Jeżeli doświadczenie jako pierwotna reprezentacja świata w świadomości jest w określonym stopniu wybiórcze i uzależnione od systemu językowo-kulturowego, to wtórnej reprezentacji świata w postaci doświadczenia przekazanego w tekście dotyczyć to musi w dwójnásób. Reprezentacja doświadczenia w tekście jest, w porównaniu z samym doświadczeniem, nie tylko uproszczona w drodze selekcji znaczeń, wyidealizowana czy „nagięta” przez mit⁶⁴ – czasem w całości może być wyimaginowana.

Systemowość oraz podatność na możliwe przemiany, jak również swowładza nad ludzkim myśleniem i doświadczeniem (nad poznaniem) to cechy, jakie przypisywane są obecnie **dyskursowi**. Owo pojęcie odnosi się w socjologicznym rozumieniu do systemu określającego możliwości wiedzy⁶⁵, w sensie semiotyczno-lingwistycznym chodzi o pogranicze kodu i tekstu⁶⁶. Odpowiedzi na pytanie, co można konkretnie rozumieć pod pojęciem podobnego pogranicza, może dostarczyć koncepcja **normy uzualnej** Louisa Hjelmsleva, w której ujawnia się fakt, że oprócz najszerzej płaszczyzny *langue*, którą można by utożsamić z systemem zawierającym ogół kombinacji językowych możliwych do wykorzystania w tekście (*parole*), można jeszcze mówić o płaszczyźnie tekstowego *langue*, która sprowadza się do najczęściej wykorzystywanych kombinacji, a więc do powtarzalnych czy też konwencjonalnych kombinacji.

L. Hjelmslev prezentuje swoją koncepcję za pomocą metafory gry w szachy, zauważając: „Do opisu używania gry (a więc również do instrukcji dotyczącej tego, jak grać – przypis Martina Dokulila) powinny na-

⁶⁴ Zob. R. Barthes, dz. cyt., s. 239–280.

⁶⁵ M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, Warszawa 1977; M. Foucault, *Słowa a věci...*

⁶⁶ A. Giza, *Życie jako opowieść*, Wrocław 1991, s. 34–46. Por. T. A. van Dijk, *Dyskurs jako struktura i proces*, przeł. G. Grochowski, Warszawa 2001; S. Jäger, *Kritische Diskursanalyse. Eine Einführung*, Münster 2004, s. 113–157; T. Piekot, *Dyskursy polskich wiadomości prasowych*, Kraków 2006.

leżeć nie tylko informacje dotyczące tego, jak można postępować (dotyczy to bowiem budowy gry), lecz również tego, jak zwykle postępujemy w danych sytuacjach lub jak do tej pory faktycznie postępowaliśmy (to bowiem używanie gry); a więc których kombinacji używa się powszechnie w danych warunkach. – Podobnie jak w sytuacji, w której – opisując używanie języka – musielibyśmy podać informacje na temat tego, których znaków w danym języku używa się najczęściej w określonym odcinku czasu i w określonym środowisku, w takich czy innych warunkach”⁶⁷. Za pomocą opisu tego, jakie sposoby użycia języka w danych warunkach się powtarzają, udaje się zrekonstruować określony **system językowych przyzwyczajeń** (normę uzualną), który jest podrzędny względem najogólniejszej płaszczyzny *langue*, zawierającej wszystkie możliwe kombinacje użycia języka, a więc nie tylko te z nich, które najczęściej są wykorzystywane. Norma uzualna wypełnia w tym sensie przestrzeń między *langue* i *parole*⁶⁸.

Gdyby posłużyć się naocznym przykładem, system językowy pozwala stworzyć zarówno zdanie – „kot łapie mysz”, jak i „mysz łapie kota”, niemniej jednak nie ulega wątpliwości, że z pierwszym z nich można się spotkać nieporównywalnie częściej, co znaczy, że ma ono o wiele bardziej formułiczny czy też konwencjonalny (systemowy) charakter niż drugie wypowiedzenie. Na zasadny zarzut, że konwencjonalność jednego i niekonwencjonalność drugiego zdania nie tyle jest związana z normą językową, ile wynika z samej otaczającej człowieka rzeczywistości, można odpowiedzieć innym przykładem: „strzyga pije krew” i „strzyga pije kawę”. Jeśli zgodzić się z tym, że bezpośrednia obserwacja strzygi jest raczej niemożliwa, argument, że konwencja językowa jest odbiciem obiektywnego stanu świata, w danym przypadku nie wystarcza. Przytoczony przykład pokazuje zatem, że konwencja językowa może – przynajmniej w jakimś stopniu – **konstruować rzeczywistość** – nawet jeżeli owa rzeczywistość byłaby tylko wyobrażeniowa. To w gruncie rzeczy kwintesencja teorii dyskursu, ale również teorii językowego obrazu świata, w ramach której pada m.in. propozycja definicji kognitywnej, która uwzględniałaby konwencjonalne teksty⁶⁹, w ramach których definiowane zjawisko się pojawia

⁶⁷ L. Hjelmslev, *Język*, przeł. M. Dokulił, Praha 1971, s. 40–41.

⁶⁸ Zob. E. Coseriu, *Sprache, Strukturen und Funktionen. XII Aufsätze zur allgemeinen und romanischen Sprachwissenschaft*, Tübingen 1971.

⁶⁹ J. Bartmiński, autor koncepcji definicji kognitywnej, proponuje, by w definicji przedmiotu zdać sprawę „[...] ze sposobu utrwalonej społecznie i dającej się poznać poprzez język i użycie języka wiedzy o świecie, kategoryzacji jego zjawisk, ich charakterystyki i wartościowania”. J. Bartmiński, *Definicja kognitywna jako narzędzie opisu konotacji słowa*, w: *Konotacja*,

i które odnoszą się do niego. Konwencjonalność *parole* (uzależnionego od cenzury przewencyjnej) przekłada się pod tym względem na konwencjonalność wyobrażenia, myślenia, ale również widzenia i interpretowania zjawisk. Posiłkując się terminologią P. G. Bogatyriewa i R. Jakobsona, „orientacja tekstu na *langue*”⁷⁰ jest podstawą społecznie konstruowanej rzeczywistości. Chodzi o to, że obraz świata jako reprezentacja postulowanej przeddoświadczeniowej rzeczywistości w świadomości, jest od niej uzależniony⁷¹, a razem z nią od systemów semiotycznych, jakimi są język i kultura, jeśli założyć, że język i kultura – przynajmniej w pewnym stopniu – kształtują podmiot, a razem z nim wszystko, co jest przedmiotem jego postrzegania. Obraz świata to zatem dynamiczna synteza językowo-kulturowego kodu, rozumianego jako poznawczy i działaniowy paradygmat, oraz jego płaszczyzny performatywnej, tzn. tekstu⁷², czyli wszystkiego, co jest przedmiotem postrzegania i działania (m.in. wypowiedzania się) człowieka. Relacja między danym paradygmatem i rzeczywistością jest odpowiednikiem relacji między kodem (*langue*) i tekstem (*parole*) w języku. Polega ona na tym, że tekst uzależniony jest od kodu, za pośrednictwem którego jest odczytywany; kod uzależniony jest zaś od tekstu, ponieważ w chwili, gdy tekst uzyskuje obiegowy, powtarzalny charakter, staje się elementem kodu. Chodzi o dialektyczną relację w tym sensie, że z jednej strony kategorie języka i kultury – w postaci pojęć i wszystkich innych znaków oraz reguł ich łączenia – kształtowały się przez wieki, i nadal kształtują się na podstawie różnych typów doświadczeń historycznych nosicieli danego języka i kultury, z drugiej strony doświadczenia ich nosicieli znajdują się pod wpływem samych owych kategorii. A więc otaczająca człowieka rzeczywistość (świat) wyciska swe piętno na języku i kulturze, z drugiej strony zaś język i kultura wyciskają swe piętno na otaczającej człowieka rzeczywistości⁷³.

Przestrzeń międzyludzkiej komunikacji zawsze jest bowiem miejscem, w którym w bardziej lub mniej widoczny sposób panują habitualne (czyli

red. J. Bartmiński, Lublin 1988, s. 169–170, przy czym ową utrwaloną społecznie wiedzę można rozumieć właśnie jako treści zawarte w skonwencjonalizowanych, zhabitualizowanych przez powtarzalność, tekstach i implikowane przez owe teksty.

⁷⁰ P. G. Bogatyriew, R. Jakobson, dz. cyt., s. 34.

⁷¹ Zob. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, t. 1, Halle 1922, s. 64–78.

⁷² Jak wyżej zauważono, tekst można tu rozumieć zarówno w węższym sensie lingwistycznym, jak i w szerszym – semiotycznym. W drugim wypadku tekstem, czyli przedmiotem postrzegania oraz zamierzonego i niezamierzonego wnioskowania (semiozy), będzie wszelka otaczająca człowieka rzeczywistość.

⁷³ Por. L. Weisgerber, dz. cyt., s. 86–87, 98–99.

utrwalone wskutek swej powtarzalności) sposoby mówienia i związane z nimi topiki, tematy, wyobrażenia, przekonania. Jako że język naturalny jest systemem symbolicznym, który nie tylko reprezentuje doświadczenie, ale również je współtworzy, dyskursem można nazwać upowszechnione, relatywnie trwałe reguły komunikacji na różnych poziomach znaczenia, które w mniejszym lub większym stopniu wpływają na kształt komunikowanej rzeczywistości. Słowem: chodzi o historycznie uwarunkowany system znaczeń, kształtujący tożsamość podmiotów i przedmiotów, lub też o historycznie ukształtowane reguły i konwencje umożliwiające wytwarzanie znaczeń w określonym kontekście społecznym⁷⁴.

Sposoby mówienia, które nadają znaczenie pojęciom języka naturalnego i których rozmówcy z reguły nie są świadomi, wpływają na sposób, w jaki jawią się rozmówcom poruszane przez nich zjawiska. Uzależniony od dyskursu sposób ujawniania się zjawisk bardzo często uchodzi przy tym wśród rozmówców za jedyny możliwy. Skoro habitualne sposoby mówienia cechuje relatywna zmienność, ta sama zmienność musi cechować konwencję orzekającą o znaczeniu używanych pojęć. Jeśli więc założyć, że człowiek postrzega rzeczywistość przez pryzmat pojęć własnego języka naturalnego i odpowiadających im związków znaczeniowych, czyli że język naturalny ma udział w tym, co jego nosiciel postrzega, trzeba jednocześnie przyjąć, że razem z przemianami dyskursu – rozumianego jako utrwalone sposoby mówienia i działania – zmianom podlega również postrzegana rzeczywistość.

Dyskurs stanowi ramę rozumienia tekstu, którą ukształtowały wcześniejsze teksty, na przykład utrwalone przez swą powtarzalność frazemy i odpowiadające im związki znaczeniowe, które w wyniku swej replikacji uzyskały systemowy charakter i które wpływają na kształt następnych tekstów oraz związanych z nimi nawyków, oczekiwań, sposobów widzenia i działania. Dyskurs można w tym rozumieniu ujmować jako warstwę sedymentów (skonwencjonalizowanych struktur znaczeniowych), które pozostawiło w języku wcześniejsze myślenie i działanie – pozostające pod wpływem wcześniejszej postaci dyskursu – i będące punktem wyjścia kolejnych przemyśleń i działań, które znowu będą się petryfikować, czyli utrzymywać się w języku i w kulturze w postaci określonych struktur znaczeniowych czy habitualnych (przyswajeniowych) strategii działania⁷⁵.

⁷⁴ D. Howarth, *Dyskurs*, przeł. A. Gąsior-Niemiec, Warszawa 2008, s. 24, 27.

⁷⁵ M. Foucault, *Archeologia wiedzy...*, s. 105; R. Kwaśnica, *Rzeczywistość jako byt sensu. Teza o językowym tworzeniu rzeczywistości*, w: *Język a kultura*, t. 1, Podstawowe pojęcia i problemy, Wrocław 1991, s. 32–33; J. Patočka, *Tělo, společenství, jazyk, svět*, Praha 1995, s. 178.

Kiedy pewien tekst (a razem z nim wszelkie jawne i implikowane myśli, jakie zawiera) upowszechni się, stanie się warunkiem tworzenia następnych tekstów – zacznie wpływać na ich kształt i na sposób ich rozumienia. Każda społeczność językowo-kulturowa zdominowana jest zatem przez upowszechnione w niej sposoby mówienia, tematyzowania świata, które wpływają na to, co wśród jej nosicieli uchodzi za godne uwagi, a co nie. W niniejszym kontekście oznacza to, że obraz świata, który manifestuje się w tekście języka, w zależności od tego, w jakim stopniu ów tekst się rozpowszechni i utrwali (stanie się konwencjonalny, powtarzalny), może stać się częścią systemu językowego lub na niego wpłynąć, a co za tym idzie – wpłynąć na obrazy świata nosicieli owego systemu.

Jeśli byśmy zapytali, w jaki sposób teoria folkloru P. G. Bogatyriewa i R. Jakobsona może odnosić się do teorii dyskursu, można wyjść z założenia, że najczęstszymi tekstami komunikacji międzyludzkiej są teksty potoczne, zresztą są one nazwane potocznymi właśnie ze względu na swą konwencjonalność. Najwcześniejszą i najczęstszą formą języka, która towarzyszy człowiekowi, jest zatem powtarzający się w różnych wariantach tekst. Gdy podobny tekst ma ponadto wymiar artystyczny, a więc pełni funkcję poetycką, można mówić o folklorze. Pod tym względem folklor to postać języka naturalnego, która dominuje w świecie ludzkiej codzienności: „Teksty folkloru związane są z wypełnianiem »scenariuszy codzienności«, są wypadkową powtarzalnych, społecznie reglamentowanych sytuacji egzystencjalnych”⁷⁶. Owe „scenariusze codzienności” dostarczają człowiekowi odpowiednich wzorów zachowań, uruchamiają systemy wartościujące, które motywują podejmowanie działań i poddają wstępnej obróbce rozpoznawaną rzeczywistość. W ten sposób chronione są przyjęte w procesie socjalizacji wizje świata⁷⁷.

Człowiek uczy się własnego języka w wyniku zapamiętywania najbardziej powtarzalnych zwrotów, argumentów i tekstów jako takich, dzięki którym może coraz sprawniej poruszać się w formowanej społecznie sieci postaw i przekonań, w kolektywnie tworzonej strukturze znaczeniowej⁷⁸. W podobnym procesie wyjątkową rolę musi odgrywać folklor, jeśli przyjąć, że chodzi o postać języka, która od lat dziecięcych obecna jest w codzienności człowieka. Za pośrednictwem skonwencjonalizowanego tekstu otoczenie nieustannie uczy człowieka widzenia świata. Za P. Ko-

⁷⁶ P. Kowalski, *Współczesny folklor...*, s. 119.

⁷⁷ Tamże, s. 118.

⁷⁸ H. G. Gadamer, *Wieweit schreibt Sprache das Denken vor?*, w: H. G. Gadamer, *Kleinere Schriften IV*, Tübingen 1977, s. 87–88.

walskim można wręcz stwierdzić, że chodzi tu o „rodzaj »konformizacji«, która konieczna jest do orientowania się w świecie i znalezienia oparcia w grupie. Narzuca się jednostce kategoryzujący poznanie język, ale także demonstuje jej to wszystko, co jest postrzeganą rzeczywistością, czemu przysługuje charakter ontologicznej oczywistości. W ostateczności więc – wyznaczone są społeczne granice poznawalności i percepcyjności świata”⁷⁹.

Kognitywna funkcja folkloru słownego polega na tym, że integruje rzeczywistość w jeden relatywnie uproszczony i unieruchomiony porządek (w *kosmos*), dając człowiekowi – bardzo często iluzoryczne – poczucie bezsprzecznego uporządkowania zjawisk i dobrej orientacji w świecie. Przystawia budzą w człowieku wewnętrzne przekonanie, że wie, „jak w tym świecie bywa”; dzięki przepowiedni wie, co go czeka i nie minie; dzięki podaniu albo legendzie miejskiej wie, w których miejscach (w lesie, nad rzeką) i o jakich porach dnia (o północy) może być niebezpiecznie. Dzięki jeszcze innym tekstom wie, co nowego wydarzyło się w świecie *show-businessu* czy polityki. Folklor należy w tym sensie uznać za podstawową formę kategoryzowania rzeczywistości. Rzeczywistość, rozumianą jako nieukończenie zmienną różnorodność, folklor upraszcza i unieruchamia, dzięki czemu staje się dostępna człowiekowi⁸⁰. Modelowym wynikiem podobnego kategoryzacyjnego procesu jest bohater bajki magicznej, który przyjmuje postać swoistej esencji, czyli określonego idealnego typu, w tym sensie, że jest zawsze taki sam, a jeżeli się zmienia, to zawsze w ten sam sposób. Jest obdarzony „stałymi cechami dystynktywnymi”⁸¹, choćby pod tym względem, że staje albo po stronie Dobra, albo po stronie Zła, jednak nigdy nie równocześnie po stronie jednego i drugiego. Do podobnego ujednolicania i usuwania wszelkich pochodzących z doświadczenia niejednoznaczności dochodzi m.in. w drodze stopniowego szlifowania, czyli przepuszczania tekstu przez filtr cenzury prewencyjnej, która jest nieuświadomianym wspólnym mechanizmem uczestników transmisji folklorystycznej. W ten sposób świadomość społeczna usuwa wszelki chaos na rzecz prostej jednoznaczności, porządku i powtarzania, czyli kosmosu, niestety najczęściej na niekorzyść obiektywności folklorystycznego przekazu: memorat, który przejdzie proces folkloryzacji (proces stabilizowania i profilowania tekstu w społecznym obiegu) – pozostając w subiektywnym rozumieniu nadal memorem – będzie odzwierciedlał nie tyle

⁷⁹ P. Kowalski, *Współczesny folklor...*, s. 114.

⁸⁰ Por. J. Maćkiewicz, *dz. cyt.*, s. 52-53.

⁸¹ V. Krawczyk-Wasilewska, *dz. cyt.*, s. 65.

obiektywne zdarzenie albo stan rzeczy w świecie, co stan kolektywnej świadomości, czyli powszechnie uznawane symbole oraz przyjmowane wzorce postrzegania i działania.

* * *

Podstawową propozycją niniejszego tekstu było wskazanie wspólnego mianownika koncepcji folkloru P. G. Bogatyriewa i R. Jakobsona, teorii dyskursu oraz teorii językowego obrazu świata związanej z lubelską etnolingwistyką⁸². Owym wspólnym mianownikiem zdaje się być tekstowe *langue*, czyli relatywnie zmienna konwencja językowa – równoznaczna z powtarzalnością tekstu lub jego struktury znaczeniowej – będąca zarówno wynikiem ludzkiego doświadczenia, jak i społecznie (albo: kolektywnie) uwarunkowanym czynnikiem, który owo doświadczenie współkształtuje. P. G. Bogatyriewowi i R. Jakobsonowi można by z dzisiejszej perspektywy zarzucić, że ich wywody dotyczą nie tyle kognitywnego wymiaru tekstu, co jego poetyki. Jeśli jednak założyć, że poetyka tekstu dotyczy m.in. zasad budowania świata przedstawionego (inaczej: zasad konstruowania treści tekstu, a więc jego rzeczywistości intencjonalnej), m.in. motywacji, którym podlega życie bohaterów i uznać tym samym, że poetyki tekstu nie da się odizolować od jego kognitywnego (poznawczego) wymiaru, trzeba jednocześnie przyjąć, że tematem artykułu P. G. Bogatyriewa i R. Jakobsona jest – co najmniej *implicité* – kwestia dialektycznej relacji między kolektywnymi wyobrażeniami określonej społeczności komunikacyjnej i treścią komunikatów jednostki osadzonej w tejże społeczności. Pod tym względem wymienionych autorów można uznać za prekursorów teorii dyskursu. Inny, płynący stąd wniosek, sprowadza się do konieczności uwzględniania konstruktywistycznego wymiaru obiegowych tekstów, bo za ich pośrednictwem tworzone i przetwarzane są obrazy świata.

⁸² J. Bartmiński definiuje JOS jako „zawartą w języku, różnie zwerbalizowaną interpretację rzeczywistości dającą się ująć w postaci zespołu sądów o świecie. Mogą to być sądy »utrwalone«, czyli mające oparcie w samej materii języka, a więc w gramatyce, słownictwie, w kliszowanych tekstach (np. przysłowiach), ale także sądy presuponowane, tj. implikowane przez sądy językowe, utrwalone na poziomie społecznej wiedzy, przekonań, mitów i rytuałów”. J. Bartmiński, *Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin 2006, s. 12. Z owej definicji wypływają dwa wnioski: po pierwsze, wizja rzeczywistości, rozumiana jako obraz świata, może być utrwalona w języku na różnych poziomach (albo: na wielu poziomach) systemu; po drugie, wizja ta przyjmuje m.in. postać skonwencjonalizowanych realizacji owego systemu, czyli tekstów (*paroles*), które dzięki swej powtarzalności nabierają systematycznego charakteru, w związku z czym mamy tu do czynienia z tekstowym *langue*.

FOLKLORE AS A TEXT IN CIRCULATION AND ITS POTENTIAL TO CONSTRUCT THE REALITY

Summary

The paper answers the question, how folkloristic narrations participate in the social construction of reality. The notion of folklore relates here – in accordance with the propositions of P. G. Bogatyrev and R. Jakobson – to poetic texts aimed at *la langue*. Such texts are conventional in the sense that their semantic structures are broadly reproduced inside one communicative society. Habitualisation based on more or less accurate repeatability of stereotypical representations, motives, action scenarios, rationalisations and motivations, is the source of relatively stable image of the world. Folkloristic texts – emerging from discursive practices – participate this way in constitution of experiences, beliefs and cognitive (noetic and behavioural) habits of its agents.